

## СЕКЦИЯ 3 ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

---

### ФИЛОСОФСКАЯ ТЕОЛОГИЯ В «ВЕРОУЧЕНИИ» Ф. ШЛЕЙЕРМАХЕРА

М. А. Пылаев  
Москва, Россия

Главная задача «Вероучения» (а мы ссылаемся на текст второго издания «Вероучения», опубликованный в 1830 г.) состояла в эксплицировании новой формы богословия. А именно, демонстрации генезиса догматических суждений в качестве особого вида рефлексии над благочестивыми состояниями сознания. Откровение характеризуется Шлейермахером как переживание человеком понимающей веры. Вслед за пиетистами у Шлейермахера Откровение, утрачивая коррелятивные отношения со Священным Писанием, санкционируется религиозным чувством. Шлейермахер акцентирует внимание на исключительно опытном постижении содержания христианской веры. П. Тиллих усомнился в возможности теологов XIX века при их понимании религиозного опыта дедуцировать из него протестантскую догматику. Он назвал это иллюзией<sup>1</sup>. Но разве трансцендентальный опыт у К. Ранера не выполняет по отношению к католической догматике функцию, аналогичную чувству абсолютной зависимости у Шлейермахера по отношению к евангелической догматике? Так ли уж устарел проект Шлейермахера?

Итак, благочестивое сознание становится материей для догматических положений. Благочестие выступает фундаментом церкви. Шлейермахер отмечает: «Не подлежит сомнению для евангелических христиан, что церковь выступает ничем иным, как общиной в отношении к благочестию»<sup>2</sup>. Само благочестие он отождествляет с определенностью чувства или непосредственным самосознанием<sup>3</sup>. Каркас христианского вероучения фиксирует понимание благочестивых состояний души. Шлейермахер настаивает на том, что именно в евангелической церкви «образ

<sup>1</sup> Тиллих, П. Систематическое богословие / П. Тиллих. – СПб., 1998. – Т. 1. – С. 52.

<sup>2</sup> Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 16.

<sup>3</sup> Ibid. – S. 14.

догматических суждений не зависит от какой-либо философской формы или школы и вообще он не исходит из спекулятивного интереса...»<sup>1</sup>. Автор «Вероучения» подчеркивает христоцентризм догматических положений. В свою очередь ценность догматических утверждений, их совершенство определяется в равной мере их церковностью и научностью<sup>2</sup>. Научность догматов предполагает максимально точное их объяснение, согласование друг с другом и критический взгляд на них. Корреляция для догмата с благочестивым самосознанием безусловно необходима. Знаменитое определение Шлейермахера догматической теологии гласит: «Догматическая теология есть наука о взаимосвязи значимого учения в христианской церковной общине с данным временем»<sup>3</sup>. Теолог, реализуя свою форму церковного служения, призван сделать понятной керигму своему времени с помощью науки в самом широком смысле этого слова. Свой сущностный научный образ догматика приобретает, по мнению Шлейермахера с помощью диалектического характера ее языка и систематической формы.

Строение догматической теологии у Шлейермахера тройственное. Оно соответствует трем формам рефлексии над благочестивыми побуждениями души. Вероучение включает в себя, во-первых, описание состояний человеческой души. Во-вторых, – божественные своеобразия (атрибуты Бога) и действия, в-третьих, свойства мира<sup>4</sup>. Указанные формы теологических суждений фундирует чувство абсолютной зависимости. Шлейермахер убежден, что: «нахождение-себя-абсолютно-зависимым есть единственный способ, каким Бог и я могут быть объединены в самосознании»<sup>5</sup>. И если реконструкция благочестивых состояний души может происходить лишь из внутреннего опыта, то суждения о свойствах мира в состоянии опираться на естествознание. В свою очередь учение об атрибутах Бога предполагает метафизику. Шлейермахер достаточно широко использует метафизические и естественнонаучные достижения своего времени при описании христианского вероучения не только в тематизации религиоз-

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 112.*

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ibid. – S. 119.*

<sup>4</sup> *Ibid. – S. 163.*

<sup>5</sup> *Ibid. – S. 173.*

ного самосознания. Забегая вперед, мы вынуждены признать, что природа целого ряда догматических положений в трактовке автора «Вероучения» спекулятивно метафизическая, имеющая весьма опосредованное отношение к чувству абсолютной зависимости. Обратимся к изучению конкретных форм генезиса догматических положений лютеранского вероучения у Шлейермахера. Отметим, что подобный теологический метод вполне применим к католической и православной догматике.

Структура шлейермахеровской догматики выстраивается как ряд противоположностей. Так, без осознания в чувстве абсолютной зависимости Бога как Творца и Промыслителя невозможно переживание греха, а без него, в свою очередь, постижение спасения.

Первое, что открывается благочестивому сознанию в опыте абсолютной зависимости, так это отношение между Богом и миром в качестве отношения абсолютной зависимости. Оно (отношение абсолютной зависимости) для Шлейермахера, в свою очередь, приводит к догматическим утверждениям о том, что мир сотворен Богом и управляется им. По Шлейермахеру, именно чувство абсолютной зависимости выполняет функцию снятия противоположностей, примирения свободной и естественной причинности. Бог управляет миром как через всеобщую взаимосвязь природных явлений, открывающуюся в религиозном чувстве, так и с помощью подчинения свободных причин (речь идет о существах наделенных свободой). Атрибуты Бога становятся доступными благочестивому сознанию, выражающему отношение между Богом и миром. Шлейермахер указывает на три пути поиска божественных качеств. Это *via eminentiae* (путь преодоления границы), *via negationis* (путь отрицания) и *via causalitatis* (путь причинности). Для первых двух методов (границы между которыми весьма размыты) необходимо предположить нечто вне Бога. Они опосредовано связаны с чувством абсолютной зависимости, скорее соответствуют спекулятивной теологии, не дают позитивного понимания божественных качеств. Напротив, путь причинности для Шлейермахера является самостоятельным, теснейшим образом связанным с чувством абсолютной зависимости, в конечном счете, фундирующим все божественные качества. Речь идет у Шлейермахера в данном случае о божественной (то есть безусловной) причинности. Именно безусловная (то есть

божественная) причинность становится доступной благочестивому сознанию в чувстве абсолютной зависимости. Она открывается живому религиозному опыту, а не мышлению, идущему путем отрицания конечной причинности к *causa sui*. Безусловная причинность, известная чувству абсолютной зависимости, выражается (по всей видимости, через рефлексю) в божественном всеисии и божественной вечности<sup>1</sup>. Вера в вечное всеисие Бога предполагает, по Шлейермахеру, утверждения о вечности Бога, его вездесущности, неизменности и всеведении. При этом «под вечностью Бога мы понимаем ... абсолютную вневременную причинность Бога, обуславливающую все временное и также само время»<sup>2</sup>, – пишет Шлейермахер. И продолжает: «Под вездесущностью Бога мы понимаем абсолютную внепространственную причинность Бога, обуславливающую все пространственное и само пространство»<sup>3</sup>. Всезнание Бога и его вездесущность вытекает из его всеисильной вечности или вечного всеисия. Шлейермахер постулирует внепространственную и вневременную природу божественной причинности. Вездесущая причинность является всеисильной. Всезнающая причинность – вечной. Божественная вечность объявляется вневременной. Но не возникающей из времени путем его ограничения. Как конечная причинность возникает из чувства частичной свободы и частичной зависимости, так бесконечная причинность (внепространственная и вневременная) обязана чувству абсолютной зависимости. Эти виды чувства, как и типы причинности противоположны по Шлейермахеру. Он утверждает, что метафизический вопрос о пространстве не имеет значения для теологии. Божественная вездесущность отрицает всякое расстояние, а вечность Бога – временность. Из чувства абсолютной зависимости Шлейермахер выводит догмат о божественном всеисии. «... Благочестивое сознание, в котором мы соотносим вообще мир к Богу, становится действительным только, как сознание его вечной силы»<sup>4</sup>. Учение о божественном всемогуществе у Шлейермахера, с одной стороны, ассимилирует идею субстанции Спинозы, монады Лейбница и диалектику свободы и необходимости Гегеля, а, с другой, – стремится дистанци-

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 264.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 267.*

<sup>3</sup> *Ibid. – S. 272.*

<sup>4</sup> *Ibid. – S. 268.*

роваться от этих концепций философской теологии. Как у Лейбница, у Шлейермахера ... «каждое целое существует через все, и все целое через божественное всесилие»<sup>1</sup>. Само всемогущество Бога для основателя либеральной теологии предполагает наличие целостной взаимосвязи природы, охватывающей все пространственное и временное. Возможность и действительность в Боге совпадают. Воля и действие в нем едины. Все необходимое в Боге есть одновременно и свободное. Шлейермахер включает в осмысление догмата гегелевское представление о свободе как осознанной необходимости и диалектику *causa sui* Спинозы. Бог Спинозы, оставаясь абсолютно свободным, то есть подчиненным только своей природе, детерминирует все существующие модусы. Однако бесконечная субстанция Спинозы не обладает волей, так как это свойство модуса, а не *causa sui*. В отличие от Гегеля Шлейермахер именно через диалектику воли, а не с помощью диалектического разворачивания Понятия демонстрирует переход от Бога к миру. «Так как он хочет себя самого, так желает он себя также как Творец и Хранитель так, что в желании-себя-самого уже включено желание мира»<sup>2</sup>. Речь идет о диалектике свободной и необходимой воли. Необходимая воля в свободной, а свободная – в необходимой. Желание мира Богом есть одновременно желание себя, своего вечного и вездесущего всесилия. И наоборот: желание себя является желанием мира. И хотя Шлейермахер мыслит Бога по аналогии с миром, и тем самым, с точки зрения бартианской теологии, ставит Бога в зависимость от мира, он, тем не менее, преодолевает пантеизм философской теологии Спинозы и Гегеля. Нельзя однозначно утверждать, что бытие Бога у Шлейермахера продиктовано законом достаточного основания как у Лейбница. В «Вероучении» вектор концептуализации божественной реальности не обусловлен понятием причины, находящейся вне цепи случайных вещей и представлением о единой, всеобщей и необходимой субстанции в отличие от позиции Лейбница. (Ср. § 38, 39, 40 «Монадологии» Лейбница). Но вместе с этим у Шлейермахера, по сути, воля Бога совпадает с его вечным всесилием, его природой. И в этом случае он мыслит вполне в духе нового современного рационализма Лейбница.

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 280.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 286.*

С понятием божественная воля в «Вероучении» коррелируют такие понятия, как божественное мышление, божественное все-силие и всезнание<sup>1</sup>. Божественное всезнание выступает совершенной духовностью божественного все-силие. Эта духовность исключает из себя восприимчивость и страдательность. Она рождает не субъект-объектное знание. «...Совершенное божественное знание есть то самое, что конституирует божественное всеведение и божественную мудрость»<sup>2</sup>, – полагает Шлейермахер. Всеведение Бога – это совершенное познание вещей в качестве единства созерцания, воспоминания и предзнания. «Бог знает все, что есть, и есть все, что знает Бог ...»<sup>3</sup>. В нем совпадают всеобщее знание о для-себя-бытия вещи, т. е. знание о внутреннем законе ее развития и полное знание о месте вещи в сфере всеобщих изменений, т. е. знание о влиянии других вещей на нее<sup>4</sup>. Всеведение Бога объявляется Шлейермахером абсолютной жизненностью божественного все-силие. Возможное вне действительного согласно автору «Вероучения» не может быть предметом божественного познания. Шлейермахер здесь дублирует тридцатую теорему из «Этики» Спинозы, в которой говорится, что «разум будет ли он в действительности (актуально) конечным или бесконечным, должен постигать атрибуты Бога и его модусы и ничего более»<sup>5</sup>.

Никак не объясняет и не связывает с чувством абсолютной зависимости Шлейермахер такое божественное своеобразие, как совпадение в Боге сущности и бытия. А вот Спиноза в двадцатой теореме доказывает совпадение сущности и существования в Боге при помощи вечности его атрибутов, каждый из которых выражает существование Бога.

Напротив, единство Бога для Шлейермахера непосредственно открывается и удостоверяется религиозным чувством. В чувстве абсолютной зависимости чувственная определенность самознания образует единство с сознанием Бога. Единство благочестивых переживаний также достоверно, по мнению либерального теолога, как и сами эти переживания. Нам представляется,

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 291.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 292.*

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Ibid. – S. 294.*

<sup>5</sup> *Спиноза, Б. Этика / Б. Спиноза. – СПб., 1993. – С. 31.*

что из чувства абсолютной зависимости проблематично сделать вывод о единстве Бога. В нем нет ни множественного, ни единого. Все это плод последующей рефлексии. Так, Спиноза выводит единство Бога из его абсолютной бесконечности, добавляя тезис о том, что не может быть двух субстанций с одними и теми же атрибутами.

«Всеобщность чувства безусловной зависимости включает в себя веру в первоначальное совершенство мира»<sup>1</sup>. Совершенство мира отождествляется Шлейермахером с целостностью конечного бытия. Подобная целостность усматривается только в религиозном чувстве. Оно репрезентирует конечное бытие во всеобщем, объединяет в себе все различные ступени бытия. Чувство абсолютной зависимости открывает божественное всеисие в целостной жизни в качестве вечного, вездесущего и всеведущего в мире. Автор «Вероучения» отрицательно относится как к учению Лейбница о нашем мире как о лучшем из миров, так и к естественной теологии в целом, полагая последнюю плодом спекулятивно-го мышления, а не суждений о благочестивом сознании.

«... Первоначальное совершенство человека уже включено в изначальное совершенство мира»<sup>2</sup>, – уверен Шлейермахер. Первоначальное совершенство человека состоит в том, что он способен нести в себе сознание Бога. Другими словами, благочестие является одним из всеобщих элементов человеческой жизни. В сознании Бога преодолевается, по мнению Шлейермахера, противоположность между предметным сознанием и самосознанием, самостью и этим данным бытием. Развитие благочестивого сознания происходит в диалектически необходимой взаимосвязи противоположностей. Так, с одной стороны, для Шлейермахера нет всеобщего сознания Бога без отношения к Христу. А с другой, – отношение к Христу не устанавливается без всеобщего сознания Бога<sup>3</sup>.

Что относится к своеобразию философской теологии Шлейермахера?

Во-первых, попытка сохранить уникальность религии как таковой, используя потенциал современной ему философии. Во-вторых, стремление выразить керигму, сохраняя ее как феномен

---

<sup>1</sup> *Schleiermacher, F. Op. cit. / F. Schleiermacher. – S. 307.*

<sup>2</sup> *Ibid. – S. 311.*

<sup>3</sup> *Ibid. – S. 344.*

сui generis, на языке философии XVIII – начала XIX в. Возьмем на себя смелость сказать, что Шлейермахер лучше кого бы то ни было из мыслителей его времени справился с каждой из этих задач. Его догматика, как мы старались показать, ассимилируя достижения современной ему философии, прежде всего Спинозистской, Лейбницианской, Гегельянской, сохраняет неповторимый облик христианского вероучения, хотя и далекий от средневековой и реформаторской теологии. Что же касается вопроса о теологической преемственности, например, с Лютеровской теологией или шире со схоластическим богословием, то эта тема нам представляется настолько важной, что требует отдельного специального исследования.

## **ЭВРИСТИЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ РАЗЛИЧЕНИЯ ПОНЯТИЙ ПРОФАННОЕ И ПОВСЕДНЕВНОЕ НА ПРИМЕРЕ ИЗУЧЕНИЯ КОНЦЕПЦИЙ КУЛЬТУРЫ ХРИСТИАНСКИХ ТЕОЛОГОВ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX – НАЧАЛА XXI В.**

*А. С. Мартысевич*

Минск, Беларусь

Интерпретация и аксиологическая окраска феномена повседневности в той или иной религии тесно взаимосвязана с такой конституирующей религиозное сознание и опыт бинарностью, как «сакральное – профанное»<sup>1</sup>. С точки зрения классиков феноменологии религиозного опыта, представления о сакральном и профанном являются базисными для всех религий<sup>2</sup>. Вместе с тем, ряд исследователей указывают на синонимичность понятий профанное и повседневное. Так, например, В. Касьянов,

---

<sup>1</sup> Следует согласиться с критиками тезиса о том, что «сакральное – профанное» является базисной для всех религий дихотомией (см., например, доклад А. П. Забияко «Религия: опыт понимания и типологии». – Режим доступа <http://religious-life.ru/2013/03/zabiyako-religiya-opyit-ponimaniya-i-tipologii/>), что подтверждается и предлагаемым в статье исследованием, однако стоит признать, что определения сакрального и профанного (не в качестве всегда жесткой дихотомии) являются концептами, конституирующими религиозный опыт.

<sup>2</sup> *Отто, Р.* Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным / Р. Отто. – СПб.: АНО «Изд-во С.-Петерб. ун-та», 2008. – 272 с.; *Элиаде, М.* Священное и мирское / М. Элиаде; пер. с фр., предисл. и коммент. Н. К. Гарбовского. – М.: Изд-во МГУ, 1994. – 144 с.